

王學學者的「異人」經驗與智慧老人原型¹

楊儒賓*

摘要

陽明及羅近溪為例，分析這些經驗的類型。筆者認為王門這些案例顯示他們的生命追求與方外之學的人格「原型」有相當程度的同化，這種同化也顯示王學的核心價值踏進了宗教極奧祕的核心。在這些人格典範當中，最核心的人物是類似意識變形狀態下所見到的智者形象，筆者假榮格之言，稱之為「智慧老人原型」。智慧老人原型在中國的小傳統很常見，但即便在史書中亦不乏其跡。本文將以榮格的理論及其一生經歷作一對照，藉以突顯王學中極常見但又極受忽視的一個文化現象。

關鍵詞：異人、智慧老人原型、榮格、王陽明、羅近溪

* 國立清華大學中文系教授。

¹ 兩份評審書提了一些建議，筆者作了一些文字的調整，謹致謝意。

王學是理學中極重要的一支思潮，但比起宋學來，陽明及其後學存有較多個人修行的記錄。在這些記錄當中，陽明及其後學特別容易見到「異人」，同時也會作一些較具有前兆性意義的「正夢」。根據《周禮》的記載，「正夢」意指一種不是顛倒妄想，而是帶有資訊傳遞性質的感應之夢。「異人」與「正夢」時時出現在明中葉後的思想舞台，這是較特殊的。但這種特殊的現象卻不太吸引理學研究者的興趣，大概這些現象不被認為和理學家的思想有關，要不然，就是其異端色彩可能被視為和儒學的形象不符。然而，這些正夢與異人的敘述並非出自論敵的誣陷，而常是出自理學家本人的書寫，或是出自其學生或親人之追憶。可見明代理學家對這些現象並不那麼忌諱，他們可能有另外的看法。「異人」與「正夢」不會是理學思想的核心義，但它們在理學文化中有可能可以佔一席之地，而且筆者也不認為它們和理學核心義的工夫論沒有較密切的關聯。

「異人」與「正夢」這兩個現象偶爾會一起出現，理學的正夢中，有時可看到「異人」指點迷津。但一般情況下，「正夢」的經驗是「正夢」的經驗，「異人」的經驗是「異人」的經驗，兩者類型不同，意義各別，本文會將重點置放在「異人」上面。底下，筆者將舉王陽明（1472-1529）以及羅近溪（1515-1588）為例，以榮格的「智慧老人」的原型概念解釋這些「異人」出現的意義。

筆者所以舉王、羅兩人為例，乃因一來他們的經驗非常典型；二來他們都是大儒，影響特大。至於會借用「智慧老人原型」概念，乃因此概念具備跨文化的性質，而且被用來解釋一種普遍性的心理危機現象，如果依據原型心理學的基本設定，它被挪用到異文化來，是合法的。榮格所引介的諸原型概念中，「智慧老人原型」概念雖然不像

「阿尼瑪—阿尼姆斯」、「陰影」、「本我」那般熱門，但仍不失為較受到注意的一種，中文世界對榮格著作的翻譯與介紹近年來逐日增多，但對此概念的相關研究卻偏少，²用到中國思想研究者似乎更少。本文可算是補白之作。

一、鐵柱宮道士及其他

王陽明是儒門龍象，聲望之隆，影響之大，一時無兩。不管生前死後，他都被信奉者視為道德理性的化身，孔孟之後累世難見的大儒。王陽明這種公共形象是有很強的歷史文獻以及理論依據作支撐的。但我們只要瀏覽他的傳記及文集，卻不難發現他的一生特多非常奇異可怪之行徑。其中，碰見異人之多與「正夢」之頻繁，更是前代少見。這種乍看矛盾的現象很值得思索。

陽明一生的離奇經驗在他出生前就有了，根據年譜記載，陽明母親懷胎十四個月才生下他。臨盆前，王陽明祖母夢見雲中鼓吹，有「神人」穿彩衣送嬰兒給她。夢覺，即聽到嬰兒哭啼聲。如果胎兒可以被承認有人格的權利的話，那麼，「神人」可算是王陽明碰見的首位「異人」。陽明五歲，尚不能言，日與群兒戲，有「神僧」路過，歎道：「好箇孩兒，可惜道破！」他祖父心念一動，於是為他改了名字，亦即將原名「雲」改成「守仁」，一改名後，王守仁就會講話了。「神僧」是第二位異人。陽明十一歲，

² 筆者所知的相關研究有底下四篇：張漢良，〈楊林故事系列的原型結構〉，《中外文學》，1975年卷3，第11期，頁166-179。康韻梅，〈唐人小說中「智慧老人」之探析〉，《中外文學》，1994年卷23，第4期，頁136-171。粟子菁，〈洛陽伽藍記中智慧老人--趙逸〉，《中正嶺學術研究集刊》，1997年卷16，頁35-46。蘇秋旭，〈「三言」中「智慧老人」的探討〉，《東方人文學誌》，2004年卷3，第1期，頁137-148。

隨狀元父親，到京師赴任。一日在長安街上，遇見一位相士，這位相士替他看相，說道：「鬚拂領，其時入聖境；鬚至上丹台，其時結聖胎；鬚至下丹田，其時聖果圓。」相士的職業較特別，他的話語也頗有玄機，這位相士是他碰到的第三位「異人」。

二十一歲，陽明參加浙江鄉試，場中「夜半見二巨人各衣緋繡，東西立，自言道：『三人好作事』，忽不見。」壬子鄉試，王陽明與孫燧、胡世寧同時中舉。孫、胡在爾後的宸濠事變時被殺，王陽明則平定此亂。三人好作事，這場預言後來還是應驗了。「二巨人」是第四位「異人」（兩人姑且算是一人）。二十八歲，王陽明奉命督建咸寧伯王越墳墓，之前未第時，王陽明曾夢王越贈他弓劍。此際依時完工後，咸寧伯家以王越生前佩劍相贈，昔日夢境與今日事件相符。王越可算是第五位「異人」。三十歲時，王陽明遊九華山，宿無相、化城諸寺。此時碰到「善談仙」的「蔡蓬頭」，王陽明知其有道，所以從後堂到後亭，一路追問，蔡蓬頭終以王陽明「不忘官相」，不跟他談玄論道。九華山另有位坐臥松毛、不火食的地藏洞異人，予居險峰。王陽明歷險訪此異人，共論最上乘，這位異人告訴他「周濂溪（1017-1073）、程明道（1032-1085）是儒家兩個好秀才。」後再度拜訪，其人已他移，終不可再見。蔡蓬頭與地藏洞異人可算是第六、七兩位異人。

三十六歲時，王陽明因避劉瑾之禍，縱浪於閩越之間。偶因坐船出海，被颶風吹至閩界。王陽明上岸後，狂奔山徑數十里，至一寺廟。在一陣波折後，遇見二十年前於鐵柱宮所碰見之異人，此異人有詩贈王陽明云：「二十年前曾見君，今來消息我先聞。」言外之意，此異人有前知的能力。隨後此異人爲王陽明卜得一〈明夷〉卦，〈明

夷〉爲下經第六卦，火入地中，表正道不明，君子居易俟命之意。鐵柱宮異人乃爲他闡釋卦象之義，並指示前途去留。王陽明從其言，因而免禍。王陽明曾題一名詩於其壁：「險夷原不滯胸中，何異浮雲過太空。夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風。」此詩可算是對〈明夷〉卦的回應，鐵柱宮道人是王陽明一生遇到的第八位異人。

自從在閩越山區見到鐵柱宮道人後，王陽明大概再也沒有碰到足以啓發人生大方向的異人了。但有一位雖沒有以智慧老人的面貌出現，卻也傳遞了重要的訊息，不可不記。此即隔年，王陽明到了龍場驛，日夜端居澄默，以求靜一。某晚中夜，忽大悟格物致知之旨，「寤寐中若有人語之者」。此經驗彷彿天啓般，王陽明「不覺雀躍，從者皆驚」。睡夢中的空中之音或許可釋爲幻聲，但問題是：這是有意義的幻聲，它在王陽明脫胎換骨、九轉丹成的刹那，扮演了臨門一腳的角色。此空中之音因爲沒有形象出現，³筆者沒有將它列入智慧老人原型之列，但功能是相同的。

上述這些記載並非出自稗官野史，而是出自年譜所述。王陽明年譜是王陽明過世後，他的弟子錢德洪、王龍溪、羅洪先等人費盡苦心搜羅，而且再三印證之後，才編成的。這些記錄都是經過弟子們集體認可後，才公佈於世，可謂「實錄」。但「實錄」中竟有這麼多離奇的内容。

這些記載另外值得注意的一個現象，乃是其分布的時

³ 如果根據《王陽明出身靖亂錄》（臺北：廣文書局，1968年）的記載，發聲者的身分還是可以辨識的。因爲夢寐中向王陽明傳達真理的消息者，乃是孟子本人：「孟夫子爲講良知一章，千言萬語指證親切，王陽明「夢中不覺叫呼！」此書雖爲小說體，但所言多有本。姑記於此，已備一說。「孟子」云云之記載參見此書卷上，頁24。

間，皆在武宗正德三年（戊辰），他三十七歲之前。我們知道：正德三年，王陽明於龍場驛大悟，對他來說，此悟可謂再度新生。此後方向確定，良知學成了一生活動的標幟。相形之下，三十七歲之前，王陽明一直處在摸索探觸的階段，他所碰到的八位異人都是在摸索期見到的。其中，鐵柱宮道士恰好處在邊界地帶。王陽明因為聽從他的勸告，不再流竄避難，反而勇敢走向龍場驛此蠻荒之地，隔年因而有中夜大悟此一精神的新生。爾後，異人即不在他的生涯裡出現，顯然，「異人」對他已起不了多大作用。

但「異人」在王陽明早期生涯卻起過很大的作用，否則，錢德洪、羅洪先等一批弟子不會將它們摘錄到年譜裡的。這八位異人除了二十八歲那年出現的夢中授劍將軍王越外，其餘的身分如不是神異世界中人，如第一位的「神人」，第四位的「巨人」，要不然就是「僧人」、「道士」、「相士」這類的方外之士。異人也者，總要異乎尋常。「異乎尋常」是「聖顯」的前提，異乎千萬株尋常之樹者，即為「神木」；異呼千萬顆凡俗之石者，即為「靈石」；異乎千萬世俗流輩者即為「異人」。⁴異人必然要在人世，而又超乎人世，因為他是「神聖」介入此世的媒介。有異人的地方，即有來自此世之外的訊息。王陽明頻頻見到異人，這表示他的生命的能量場特大，他的出生應世絕非偶然。

上述的八位異人中，第一位夢中的神人授嬰，乃是傳統上重要人物或宗教大師出世時常見的題材，幾乎沒有一位宗教的宗師不是奉天承運，下降人世的。此議題離題甚

⁴ 「聖顯」(hierophany) 會造成本體論的斷層，神聖所衷之物與週遭事物乃質之差異，這樣的現象意味著一種神聖的辯證。此概念參見耶律亞德 (M. E liade)，楊素娥譯，《聖與俗》(台北：桂冠，2001 年)，頁 61-64。

遠，姑且不論。⁵其餘七位異人，有兩位（第四位的二巨人與第五位的王越）指點了王陽明在官場中的事業，一是平定宸濠，再造朱家；一是佩劍為將，平亂靖難。另外五位方外之士所預言者，似真似幻，虛實參雜，但總是與一種神祕的「性命之學」有關。王陽明在事功與性命事業上，皆有赫赫事蹟，耀人耳目。但就王陽明本人的關懷以及他在歷史的地位而言，他在性命之學上的貢獻當然遠比事功重要太多了。這種比重也反映在他所碰到的異人數量的比例。

王陽明所碰到的這五位方外之士，第二位的神僧講了一句啞謎「好箇男兒，可惜道破。」「道破」到底道破了什麼？前人多語焉不詳。但從他的祖父竹軒公聽到此話，馬上將他改名為「守仁」，可知與名字有關。王陽明原名「雲」，此名字由來乃因其母親懷胎十四個月時，其祖母夢見雲中鼓吹，有神人送兒給她，因此，給此兒取名為「雲」，其出生的房舍則命名為「瑞雲樓」，以識其盛。王陽明的出生故事顯示此人天縱英明，使命重大。但天啓是個奧祕，天機不可洩露，神僧要傳遞的就是這個訊息。王陽明祖父一經神僧點破，立刻更改其名。

其餘的四位方外之士皆與王陽明作為大儒的經歷有關。第三位的相士幫王陽明看相，語多怪異。但我們即使單單看「聖胎」、「聖果」這類的語彙，也可聞到濃厚的道教式的性命之學的味道。我們如再對照王陽明一生的經歷，更可合理的推測相士的入聖境、結聖胎、聖果成三階

⁵ 參見深津胤房，〈古代中国人的思想と生活—夢について〉，《宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋學論叢》（東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會，1974年）。出石誠彦，〈上代支那史籍に見ゆる夢の說話について〉，《支那神話傳説の研究》（東京：中央公論社，1943年）。

段說，與王陽明在龍場驛悟道後的「後三變」之說，頗為類似。⁶相士之言也是種有前兆意義的預言。可注意者，陽明遇相士之齡才十二歲，其時，先生「豪邁不羈」。「豪邁不羈」是正面的寫法，此詞語另外一面的意義乃是其生命不得安頓。觀其時常「靜坐沈思」，並想「作第一等事」。以及十五歲時所述：有志四方，偶出塞，經月始返。由此可以想見他在青少年時期，其一動一靜，皆走極端，陽明當時生命的衝突是很激烈的。相士之言既是前兆之語，也可視為指點之語。

第六、七兩位異人蔡蓬頭與地藏洞異人的語言也是兼具前兆與指點之用。「蔡蓬頭」之名顧名思義，可知其人蓬頭散髮，不受世間禮法約束，⁷這是「蓬頭」的文化象徵之一。「蓬頭」的另一個意義則是道教仙人的體現，仙道圖中的仙真往往蓬頭散髮。影響後世丹道甚巨的白玉蟾自認自己是天上謫仙人，他在人間的形象之一即是蓬頭赤足的化外之民，所謂：「跣足蓬頭破衲衣，悶來飲酒醉吟詩。廬中走遍無人識，我是東華大帝兒。」⁸蓬頭原是天仙，可惜世人不識。白玉蟾的蓬頭跣足之造型自然也不是他的自我作古，而是遠有所承。

弘治年間的這位蔡蓬頭是歷史上不斷化身的原型的再次現身於世，他善仙道，王陽明千方百計叩詢其學，蔡蓬頭最後以

⁶ 相士的話語是丹道的語言，但理學家的成聖與道教的成仙在結構上原本即多相似之處，王陽明本人對丹道又絕非沒有興趣。年譜有此記載，恐非偶然。依據黃宗義《明儒學案》的記載，後三變意指龍場一悟之後，王陽明先以默坐澄心為學的，主收斂；江右以後，專提致良知，此為二變；居越以後，漸入化境，此為三變。

⁷ 蓬頭散髮常被視為脫離世網，自由自在的象徵，此李白所以有「明朝散髮弄扁舟」，柳宗元所以有「久為簪組束，幸此南夷謫」之慨。

⁸ 〈曲肱詩·九〉，《宋白真人玉蟾全集》（台北：宋白真人玉蟾全集輯印委員會，1976年），頁243。

王陽明「不忘官相」爲由，拒絕了他的請求，蔡蓬頭的反應可以說是典型的「考驗信徒」的例子。王陽明與蔡蓬頭的對話頗可深思，九華山原爲佛教四大名山，但不乏神仙道流之遺跡。王陽明於而立之年遊山，曾作有〈遊九華山賦〉，賦中一方面充滿了追慕神仙之文句，但一方面又充滿了許多憂國思家之情。從蓬頭道人這種方外之士的觀點來看，這兩者當然是衝突的，憂國憂民之情被視爲和官場的追求並沒有兩樣。但從王陽明的觀點看，憂國憂民很難看成是一種世間的功利之學。他三十七歲大悟之後，始終堅持世間倫理的本真價值，其時固然不會將倫理從良知的領域排斥出去。即便三十歲前後，王陽明大概也很難接受蔡蓬頭的判斷。因爲從周、孔以下，日用倫常始終被儒家視爲有內在的目的性的。九華山這一場遭遇雖然沒有給王陽明帶來實質的收獲，卻使得他在隔年，「漸悟仙釋二氏之非。」

同一段時間與地藏洞異人的相遇，也是充滿了文化的意義。地藏洞異人坐臥松毛，不火食，擺明了退出文明、回歸自然的姿態。王陽明訪此異人，得到「周濂溪、程明道是儒家兩箇好秀才」的案語。語言甚簡，但〈年譜〉說：王陽明再度拜訪他，遍尋不著，有「會心人遠」之慨。地藏洞異人和王陽明的交涉，就此一次，而且重要的就是那麼一句話，王陽明卻有深得我心之感。王陽明與地藏洞異人到底會的是什麼心，此事似難理解。但如果我們往後看陽明學說的發展，即可了解地藏洞異人的話到底有何意義。

王陽明的良知之學雖然可以說不由師授，獨契道妙。但並不是絕無所承，至少王陽明曾爲陸象山打抱不平過，後人亦常陸、王並稱。不過，在前輩儒者當中，他特別契近者還不是陸象山，而是程明道、周濂溪，王陽明對兩人評價極高。⁹王陽明

⁹ 王陽明在〈象山文集序〉裡提到儒家的真血脈在孟子後幾近失傳，直到北宋「周程

實質上也有新道統說，他的新道統和朱子的道統在先秦部分的名單，不會有出入，但在宋代的名單，則頗有異同。眾所周知，朱子雖說兼宗周邵程張，但事實上是以程伊川為核心。王陽明則獨取明道、濂溪，餘人不與焉。¹⁰地藏洞異人的話語看似天外飛來，但我們如將它放在王陽明一生的學問歷程下判斷，即可看出它的旨趣所在。

王陽明所碰見的異人當中，最重要者大概就是鐵柱宮的道士了。鐵柱宮對王陽明一生的重要性似乎還沒受到足夠的重視，此宮位於南昌，又名延真觀、景德觀，明嘉靖後，又名妙濟萬壽宮。此宮祭祀淨明道始祖許遜，為道教名觀，宮中頗多異聞奇說的遺蹟。¹¹在道教諸多流派中，淨明道特別提倡忠孝，其教義與儒家義理最易相容，這是值得注意的一點。¹²王陽明十七歲奉親命，至南昌迎娶新婦諸氏。然因求仙心切，走入鐵柱宮與道士徹夜長談，竟忘了佳期。依據明末馮夢龍的敘述，此道士為蜀人，時年已九十六，他傳授王陽明煉氣、靜坐養生之道。¹³王陽明求道誤婚期，是則有名的佳話，筆者懷疑箇中

二子，始復追尋孔顏之宗」。接著說：「象山陸氏雖其純粹和平，若不逮於二子（按：指明道、濂溪），而簡易直截，真有以接孟子之傳。」這顯然也是種道統的論述。另外，一則類似的言論見於〈傳習錄·下〉，有人問：「陸子之學何如？」王陽明答：「濂溪、明道之後，還是象山，只是粗些。」王陽明始終尊崇濂溪、明道，而且刻意的不提伊川，這種選擇很值得注意。

¹⁰ 錢德洪在〈陽明先生年譜序〉，王宗沐在〈刻陽明先生年譜序〉，皆言及王陽明繼承濂溪、明道之事。

¹¹ 鐵柱宮的概況參見《逍遙山萬壽宮通志》，此書收入《道教文獻》（台北：丹青圖書，1983年），冊7。

¹² 高攀龍即說：「仙家惟有許旌陽最正，其傳只淨明忠孝四字」，參見《高子遺書》，卷5，24b。收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），冊1292，頁422。

¹³ 墨憨齋編，《王陽明出身靖亂錄》，（臺北：廣文，1968年），卷上，頁9，a面。墨憨齋主人即馮夢龍。

另有隱情。新郎為成婚而來，而竟會忘了佳期，此不可解之一。於陌生城市中，竟可一碰即碰到願傳授丹訣的耄耋道士，此不可解之二。對王家此書香世家來說，結婚除了結兩性之好的生物功能外，它還有結兩姓之好的家族聯姻之作用。沒想到王陽明在人生這麼重要的關卡，竟選擇了避婚求仙這樣的通過儀式（rite of passage），這是很難想像的「誤失」。耽誤佳期之事姑且擱下不表，但鐵柱宮和他的生命關聯極深，可見一斑。

如果婚姻是人類生涯的一個重要關卡，大部分的人都要面對的。那麼，對明代的士子來說，如何有尊嚴的面對政治迫害，也是他們一生常常需要正視的選擇。鐵柱宮道士在王陽明十七歲時，扮演了一個引爆世間倫理與性命之學衝突的角色，沒想到二十年後，當王陽明面對大宦官劉瑾的迫害，不知如何措其手足時，這位道士居然又在閩越交界的古寺出現了。王陽明兩次見到的鐵柱宮道士不知是否為同一人，但依據《王陽明出身靖亂錄》裡所說，此道士確為彼道士。¹⁴王陽明在成婚前與成道前，與此道士皆有交涉，這是個值得留意的現象。當王陽明處在他政治生涯最關鍵的時節，鐵柱宮道士適時給了他明確的建議，王陽明才安然上道，往南投向蠻荒惡地龍場驛，終於從九死一生的險境中，殺出一條活路來。

二、羅近溪的恍見一翁

碰到異人之多不下於王陽明者，厥為其三傳弟子羅汝芳（近溪）。¹⁵羅近溪在王學代代相傳的諸多弟子中，聲勢特別顯赫，

¹⁴ 如果《王陽明出身靖亂錄》所說可靠的話，鐵柱宮道士當時年齡為一百一十六歲，歲數未免高了些。但我們如果將此道士視為智慧老人原型意象，這樣的歲數絕不會不適合。

¹⁵ 羅近溪受學於顏山農，以顏山農為聖人。顏山農受教於徐波石，徐波石受教於陽明

其影響之大與王畿（龍溪）並稱，世有二溪之目。羅近溪一生的奇特經驗頗多，某部分的經歷隱約間已踏入孔門所謂怪力亂神的禁區（如相信招魂之術，見下文）。但我們判斷其人其學，仍是以其核心理論以及主要影響為主。就此而言，羅近溪自然該劃歸為儒者，而且是以言說佈道、鼓動一時風潮的大儒。¹⁶

羅近溪的學問之道走得極特別。他一生求學問道，雲水四方，其經歷極像禪子參訪，艱難甚且過之。他碰到的「海內衿簪之彥，山藪之碩，玄釋之有望者」¹⁷甚多，可稱為異人者當亦不少。黃宗羲在《明儒學案》本傳處說道其關鍵性人物如下：「先生十有五而定志於張洵水，二十六而正學於山農，三十四而悟易於胡生，四十六而證道於泰山丈人，七十而問心於武夷先生。」¹⁸黃宗羲的話是根據羅近溪之孫羅懷智所撰的羅近溪本傳而來的。文中說「四十有六而證道于泰山丈人」，此年歲有誤，可靠的歲數是三十九歲，歲在癸丑。此年對他的重要性，不下於王陽明的三十七歲，其經歷亦有近似之處，詳見下文。

羅近溪第一位明師為張洵水。張洵水似為道學中人，個性豪邁，事母至孝，有聞於鄉里，他可視為羅近溪的啟蒙導師。羅近溪所以會走上王學的道路，除了家庭因素外，張洵水應該起了些作用。然而，年輕時的羅近溪生命特多磨難，張洵水並沒有辦法引導他走出困境。其人似為一鄉之善士，沒有非常奇

大弟子王艮（心齋，1483-1541），如此算來，羅近溪當是陽明四傳弟子。但顏山農又自稱受學於王心齋，以王陽明為太老師。徐波石思想特色不顯，王陽明---王心齋---顏山農---羅近溪一系下來，如此推演，亦有方便之處。三傳、四傳問題與本文關聯不大，「三傳」之言算是方便的過門之語。

¹⁶ 時人稱王龍溪（1498-1583）筆勝舌，而羅近溪舌勝筆，可見羅近溪善於講道，啟悟人心。今從其語錄《盱壇直詮》，所錄他於各地講學的文字，亦可見其時絃歌不斷，萬頭聳動的盛況。

¹⁷ 羅汝芳《盱壇直詮》（台北：廣文，1977年），卷下，頁36，b面。

¹⁸ 《明儒學案》，卷34，頁2。

異可怪之行，因此也稱不上異人，所以本文不方便將他定位為智慧老人原型的化身。

羅近溪真正碰到的第一位異人，原本不該稱作方外之士，因為他是王學當中赫赫有名的顏山農（鈞，1504-1596）。羅近溪當年二十六歲，顏山農三十七歲——這個歲數的意義另見後文。顏山農身為名儒，他一生卻特多瑰麗幻怪之行，而且年登高壽。顏山農隸屬泰州學派，泰州學派在王學各派別中，學風最平民，行事最不合禮法——或許該說：最不合士大夫文化氣息。顏山農可以說是泰州學風典型的代表，但他又帶有特濃的神祕氣息。理學家一般都有「悟」的體驗，但除了楊慈湖（1141-1226）、高攀龍（1562-1626）等少數人之外，一般不太會暢談此事。顏山農不一樣，他大談特談，他的悟道經驗與楊慈湖、高攀龍那種「頓悟萬物一體」的類型頗有差異，他的比較像密教的風格，但又帶點外向類型的冥契經驗。顏山農所以有資格被稱為智慧老人，除了他擁有天寵般的神祕體悟外，還當加上他對這套體悟的特殊教義化，顏山農將它和《易經》中最富玄理的〈復卦〉結合起來，形成他所謂的「七日閉關法」。¹⁹此外，顏山農那種狂熱的傳教熱情，更是將泰州學派「處則必為天下萬世師」²⁰的學風發揮到淋漓盡致。這幾樣特點匯聚在他身上，使得顏山農的一言一行，都帶著極獨特的氣息。對其學生或信徒（假如可以使用此詞語的話）而言，則造成了魅力無窮的「奇理斯瑪」效應。

顏、羅相遇，千古一會。當羅近溪涉足中流，四顧踟躕之際，恰好遇見顏山農以郎中的形象，打著專治「心火」的招牌，

¹⁹ 關於「七日閉關法」，參見〈履歷〉，《顏鈞集》（北京：中國社會科學，1996年），頁33-34。

²⁰ 「出則必為帝者師，處則必為天下萬世師」為王心齋名言，參見《王心齋全集》（東京：中文，1975年），卷2，頁14下，頁15上。

羅近溪乃向前請益，得到治療的妙方。羅近溪的精神危機一舉解除了，顏山農也一舉得到了千古難遇的學生，此間的過程極富戲劇性。羅近溪對他這位精神導師的禮敬，終身不渝，其虔誠信奉，有逾人子。顏羅之會可以視為智慧老人原型在儒家社會一個具體的體現，因為羅近溪碰到顏山農之前，自己已在走向儒家成聖之道的路途上，摸索了好幾年，而且身心都付出了極大的代價。瀕臨身心崩盤這樣的一種存在狀態可以說為原型的出現作好了準備，等到機緣湊巧，一種作為智慧指導者角色的人物就出現了。

羅近溪二十六歲受學于顏山農，這樣的學是種性命之學，是以生命下賭注的一套學問。可想像到的，羅近溪從中當已體會到某種他一心嚮往的學問。然而，悟有大小淺深，羅近溪作為儒者，他仍在為未能打破六經藩籬，尤其未能打通《易經》一關，耿耿於懷。三十四歲那年，他從學於當時的一位《易》學名家胡宗正，此門學問才有了突破。胡宗正論《易》，與諸家不同。由羅近溪弟子的記載看來，胡宗正所傳頗特別，他提問：「若知伏羲當日平空白地著一畫耶？」要羅近溪去參。胡宗正此語看似尋常，甚至可說是套語。但由其他的旁證看來，他是將《易經》和身心修煉之學結合起來，頗有《周易參同契》以下的「易外別傳」的風味。²¹羅近溪得到他的啟發以後，「坐至三月…恍進于未畫之前。」在羅近溪所屬的泰州學派中，「三月」是個特別的數字，它通常意味著悟道所需的時日，或悟道後高峰經驗連綿持續的時日。此數字原本來自《論語》稱讚顏回：「三

²¹ 羅近溪提及此段經驗道：「且遇楚中高士，為論破《易經》，指陳為玄門造化。某竊心自忻快，此是天地間大道真脈，奚啻玄教而已。」此楚中高士當即為胡宗正，他以「玄門造化」觀點討論《易經》，這當是《周易參同契》的傳統。引文參見羅汝芳，《羅近溪先生全集》卷二，東京：內閣文庫藏明萬曆四十六年刻本。筆者未能得閱此書，此段話轉引自吳震，《明代知識界講學活動繫年》（上海：學林，2003年），頁144引文。

月不違仁」而來，《論語》這句話當是泛論，很難確定是否有什麼深刻的內涵。但到了王心齋、顏山農、羅近溪之手，這個數字有了工夫論的轉向，它指涉的當是實際的天數，也指向了極精微的心性變形之經驗。

羅近溪最特別的一次異人之遇，乃是他三十九歲時的一次離奇經驗。其時他正要赴京趕考，路經臨清，忽罹重病。恍惚中，見有老翁來幫他治病。這段經驗很特別，值得再三吟味，我們且看羅近溪的敘述，其內容如下：

一日倚榻而坐，恍若一翁來言曰：「君身病稍康矣，心病則復如何？」先生默不應。翁曰：「君自有生以來，遇觸而氣每不動，當勸而目輒不瞑，擾攘而意自不分，夢境而境悉不忘，此皆君心錮疾，乃仍昔也，可不亟圖瘳耶？」先生曰：『是則予之心得，曷言病？』翁曰：「人之身心，體出天常，隨物感通，原無定執。君以宿生操持，強力太甚，一念耿光，遂成結習。日中固無紛擾，夢裏亦自昭然，君今謾喜無病，不悟天體漸失，豈惟心病，而身亦不能久延矣。蓋人之志意，長在目前，蕩蕩平平，與天日交接，此則陽光宣朗，是為神境，令人血氣精爽，內外調暢。如或志氣沈滯胸臆，隱隱約約，如水鑑相涵，此則陰靈存想，是為鬼界，令人脈絡糾纏，內外膠泥。君今陰陽莫辨，境界妄縻，是尚得為善學乎？」先生驚起，叩謝伏地，汗下如雨，從是執念潛消，血脈循軌。²²

臨清一悟，此事不但在羅近溪生命史上極為重要，即使就儒學工夫論而論，也可以說極具象徵意義的事件。羅近溪所遇到的此一老翁，即是他後來在另一篇文章所說的「泰山丈人」。「泰

²² 《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》，集部第130冊，頁48。另見《近溪羅先生一貫編》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍，1995年），冊1126，頁698-699。

山丈人」一詞甚奇，顧名思義，亦可想見其人之「異端」氣息。羅近溪經丈人一開導，「汗下如雨」，身心調順。「汗下如雨」之語恐不是泛泛之論，因為理學家的靜坐經驗中，汗出如雨的敘述往往伴隨悟道的身心突破狀況而來。²³

王學人士多有悟的經驗，很多人的悟道經驗是一次決定性的，亦即其「悟」在其思想的流變中，居有舉足輕重的地位，是方向的轉折點。羅近溪的例子較特別，他從學於顏山農、胡宗正，又與泰山丈人恍然相遇，這些例子看來都有些類似意識變形類型的悟道經驗。這些經驗再加上他三十五歲起，苦參格物，終在三年後（三十八歲），一夜大悟。²⁴兩者相加，其悟覺經驗實得四次。這些經驗很難講那一次是最關鍵性的，但與泰山丈人的面遇，有可能是最成熟的一次。以後羅近溪在心性的

²³ 理學傳統中最早記載汗流與悟道關係者當是陸象山門人的趙彥肅、葉元吉與楊簡。

《宋元學案》引楊簡（慈湖）之語，敘述前者事跡云：「從晦巖沈先生遊，因論太極不契，憤悶忘寢食，遂焚平昔所業數篋。動靜體察工夫，無食息間。一日，舟行松江，聞晨雞鳴，已而犬吠，通身汗浹。前日胸中窒礙，一時豁去。其後以語學者，且曰：『不知此一身汗自何而至？』」（〈趙復齋先生彥肅〉，《象山學案·宋元學案》，卷15，頁49。）。楊簡記載葉元吉的事蹟云：「後寐中聞更鼓聲而覺，全身流汗，失聲嘆曰：『此非鼓聲也，如還故鄉。』終夜不寐，夙興，見天地萬象萬變，明暗虛實，皆此一聲，皆祐之本體。光明變化固已無疑，而目前若常有一物，及一再聞先生警誨，此一物方泯然不見。」《慈湖先生遺書》（山東：山東友誼，1991年），頁210-211。楊簡描述自己二十八歲時的悟道經驗亦云：「度到丁夜，忽有如黑幕自上而下，而所謂窅者掃跡絕影。流汗霑濡，泰然，旦而寤，視外物無二見矣！」〈訓語〉，《慈湖先生遺書》，頁680。與羅近溪關係最密切的一個相似例子則見於王艮（心齋）。王心齋為羅近溪的太老師，他在有名的天墜壓身之夢當中，夢天墜壓身，萬人奔走呼號，王心齋奮臂托撐。「見日月列宿失序，又手自整布如故，萬人歡舞拜謝。醒則汗溢如雨，頓覺心體洞徹，萬物一體，宇宙在我之念，益真切不容已。自此行住語默，皆在覺中。」「覺」字從楊慈湖下，多作「悟」解，王心齋之言亦當如是。此一覺時日甚長，據說達三月半之久。引文參見《明儒王心齋先生遺集·年譜》，卷3，頁1-2。流汗到底代表什麼意義，愧不能明，姑且記之，以俟他日。

²⁴ 參見《會語續錄》，《近溪文集》，卷上，頁266。羅近溪和「格物」一關的奮鬥歷程頗似王陽明，連覺悟的年歲都很接近，他可以說踏著王陽明的足跡往聖人之途邁進。

悟道經驗上，即沒聽說過再有什麼特別的不同。

三十九歲證道於泰山丈人後，羅近溪即過著典型理學士大夫的生活，一方面仕宦，作好父母官；一方面講學，德化政治，這是古典版的學官兩棲。以後比較值得注意的異人經驗是七十歲「問心於武夷先生」。武夷先生不知何許人耶？羅近溪沒明說，當代通人也很少解釋。「問心」云云，也很難知道其確切的內容。因為羅近溪經過顏山農、胡宗正、泰山丈人一再的冶煉，光景已破，心火已息，其心性體驗之深可謂爐火純青，很難想像一位不知何方神聖的武夷先生還可以傳什麼樣的心學給他？

考羅近溪七十歲時，他曾攜其孫遠遊福建，請福建泰寧人蕭某行役鬼之術，亦即請其亡兒之魂與生人相見。泰寧蕭某人，其人大致如李少君或〈長恨歌〉所說：「臨邛道士鴻都客」那種類型的人物。「役鬼」（實即「招魂」）之事甚奇，羅近溪對鬼神之事頗熱衷，儒林中少見，他晚年招來頗多非議，主要與此相關。²⁵泰寧位於閩北，地在武夷山區，則其人或自號為武夷先生，或為後人的方便稱呼之語，皆有可能。如果此一推測無誤的話，羅近溪七十歲的「問心」於武夷先生，其所問之事，已逸出儒門的學問範圍之外，反而與道教性格較為接近。

泰寧蕭某不僅可以行「役鬼」術，而且據說還可行「延命」之術。羅近溪得其學，深信不疑。後欲傳給友人魏時亮，魏時亮卻踟躕不前，很難接受。但據傳記，羅近溪臨終預知死期。其弟子不忍師去，羅近溪乃為其門生故舊多留一天。隔日，「整冠更衣而逝；越日乃斂，顏色紅活，手足綿軟如生。」²⁶死後身體柔軟如生，這是方外有道之士常見的身體表徵。羅近溪能多留世上一日，事近幻怪，但記其事者乃親眼目睹，看來「延

²⁵ 參見吳震，《羅汝芳評傳》（南京：南京大學，2005年），頁139-171。

²⁶ 《盱壇直詮》，卷下，頁67，b面。

命」一術或有其事。羅近溪所得於蕭某者，正是此等生死鬼神之術。換言之，其所謂「問心」的「心」，恐怕與心學意義下的「心」不同，而近於「靈魂」的概念。²⁷

羅近溪是王學中的佼佼者，其思想可視為王學發展的一座高峰，但他對秘術，卻有超乎常人的興趣。他一生交遊極雜，所見異人極多，他的身上流動著某種 Paracelsus 的血液。如就問心於武夷先生所得的知識而論，羅近溪的思想已非王學甚或儒學所能拘囿，他的經歷提供了一則難得的橫跨正統與異端的儒門案例。

三、危機時期的榮格之遭遇

羅近溪三十八歲時遇到泰山丈人，因而解決了自己多年來的精神衝突。榮格三十八歲時，也面臨了空前的困境，包含來自時局日益險峻的壓迫，層層的壓在他當時極度脆弱的身心之上。當山雨欲來風滿樓的大戰前夕，他突然被洶湧而至的幻象掩沒掉了。這些層出不窮的幻象之意義後來慢慢解開了，其中，有些預告大戰將即將爆發。

在《回憶、夢、省思》這本有趣的口述自傳中，榮格提到 1913 年他當時因為和佛洛依德鬧翻，個人處在孤獨的狀況，這

²⁷ 有一故事，可作佐證：「師過泰寧，士友畢集，會中言有一年高士疾垂危而咸為感傷者。師曰：『諸君不必過傷，死生晝夜常事耳』。在坐改容問曰：『死生晝夜古實有此語，然夜可以復晝，而死則豈能復生？』師曰：『諸君知天之晝夜，果孰為之哉？蓋以天有太陽，周匝不已，而成之者也。心在人身亦號太陽，其昭朗活潑亦何能以自己耶。所以死死生生，亦如環如輪，往來不息也。』」《盱壇直詮》，卷下，頁 65，a 面。這種往來不息的心不像是心學所說的「本心」，反而像六朝「神滅論」爭辯中的「神」的概念，因為它帶有不滅的個體性的質素。值得注意的是，此段落是在「泰寧」這個地區講的。

是他幻想力創造最盛的階段，也是精神面臨最危險的崩潰邊緣。到了當年的耶穌降臨節（十二月十二日）時，他決定放手讓他的幻想發揮作用，置之死地而後生。他放鬆自己，讓自己從椅子上滑落，突然大地裂開，榮格掉進千尺的深淵。等他落地後，見到木乃伊屍體，也見到紅光晶體以及黑色聖甲蟲，接著陽光升起，血紅噴湧云云，情節非常詭異。這當中仍有些細節可論，各種幻影中的事物也都有象徵可說，但這些象徵因與本文主旨關係較遠，茲不細論。筆者認為比較值得注意的事有兩項，首先，薩滿進入異次元的空間，常藉助於大地的崩裂張口。榮格進入幻象的形式帶有薩滿教的風格，²⁸兩者的關聯值得深思。其次，榮格對這場幻象有解釋，他認為這是死亡與再生的神話。

上次的幻覺消散之後六天，1913年十二月十八日，榮格作了一個有名的夢。他夢見自己與一位野蠻人身處荒山，手持槍矛。突然間號角響起，神話英雄西格佛烈（*Siagfried*）騎著骨骸戰車沿著險峻山路奔馳而來，榮格與蠻人兇惡無情的向他射擊，將這位神話英雄擊落下來。看到英雄已死，兩人落荒而逃，深怕謀殺案被發現。隨後，天空適時下起大雨，大雨毀掉了一切痕跡。榮格的罪行已不會被發現，生活可以正常了。但他在夢中強烈感覺到：「罪惡感依然驅不走。」

榮格對他這場獵殺英雄之夢有一種「政治正確」的解釋，²⁹由於其時歐洲正處在於暴風雨的前夕，集體的情念有可能在個

²⁸ 薩滿常需藉助大地洞開或洞穴的通道，走向地底世界，完成其神祕之旅。參見 M. Eliade, *Shamanism* (Princeton: Princeton University Press, 1972), pp.34-51。

²⁹ 榮格認為西格佛烈代表德國人想把自己的意志強加在別人頭上，一種獨行獨斷的意志。我們這位原型心理學家深不以為然，覺得此一態度再也不適合他，所以神話英雄必須被消滅。以上解釋參見榮格 (Jung, C. G.) 著，劉國彬、楊德友譯，《榮格自傳—回憶、夢、省思》（台北：張老師文化，1997年），頁239。

體的意識上顯現，因此，政治的解讀並不是不合理的。然而，我們如果放在他與佛洛依德鬧翻的背景來看，這場夢的意義恐怕坐實了「弑父情節」的真相。事實上，論者討論榮格此夢之意義時，往往也是從此觀點著眼。聯接「死亡—再生」與「弑父情節」的神話，榮格當時的心境不難想像而知。

就是在此背景下，他與智慧老人原型先後兩次相遇。首先，他繼承了上述第一次的幻想，他更放縱自己往陡峭的下坡路走下去，從第一次的一千呎再往下走。在幻想中，他發現自己處在無底深淵旁，接著出現的是一個如同月球上的火山口，其時其地皆處在一種死寂的氛圍中。再接著，榮格看到對面岩石旁有一老一少，老者蓄著一口雪白的長鬚，女的則為貌美之盲女。老者自稱為以利亞，女者自稱為莎樂美，兩人都是神話中人物。榮格知道兩者是開天闢地以來永恆的夫妻，莎樂美代表情欲，以利亞則代表理智與知識。鶴顏共紅顏一色，這是個特殊的現象。

這個特殊的現象再經過細思之後，榮格發現其實不是那麼怪異，他發現諾斯教傳統裡，Simon Magus 此位大賢人即曾帶著年輕妓女雲遊四方，Klingsor 與 Kundry 此女人也相互伴隨。更值得注意的，中國的老子也同一位舞姬頗有牽涉。榮格對老子的理解不知道從何處來？他在〈印度的聖者〉一文裡也提到此事，³⁰這個意象對他說來很重要。為什麼智慧老人和妙齡美女會同時出現：榮格用典型的原型心理學的方式回答，因為精神自有自足的生命。重要的精神意象不是私人性的意識的內容之呈顯，而是來自於更深也更普遍性的源頭。「老人」與「美女」乃是兩種重要原型的投射，一是智慧老人原型，它代表邏格斯；一是阿尼瑪原型，它代表愛洛斯。

³⁰ 參見拙譯，《東洋冥想的心理學》，（台北：商鼎文化，1993年），頁84。

以利亞的象徵意味極清楚，但榮格所碰見的最著名的智慧老人則非費爾蒙（Philemon）不可。費爾蒙也是在同一個時期所見到的幻象，他事實上是從「以利亞」發展出來的，可視為此一原型的具體化。榮格描述在夢中首度見到他當時的形象：

夢中出現像大海般蔚藍的天空，天上飄浮著的不是雲彩，而是平平的棕色土塊。土塊像正在散裂，人們可以在這些土塊之間看見蔚藍的海水。海水便是藍天。突然間，一個有翅膀、長著牛角的老人從右方橫飛過天空。他繫著串成一串的四把鑰匙，緊握其中一把，像要打開一把鎖。他長著翠鳥的羽翼，顏色也跟翠鳥一樣。³¹

這個形象炫人耳目，非常詭異，榮格後來將它畫了下來，此畫像現在仍可見到。榮格畫此畫時，他意外的在居家湖旁的花園發現了一隻死掉的翠鳥，翠鳥其地罕見，而且剛死不久。榮格所以特別提及此一事件，筆者認為顯然他有意將此事視為「同時性原理」的另一次見證。³²這種巧合具有重大的訊息意義。

榮格與費爾蒙的關係已到了幾近匪夷所思的地步，榮格在幻想狀態中，和他交談，向他請教。費爾蒙教導榮格：精神具客觀性、現實性，它不是「個人」產生的，而是來自更底層的真實。就像「你看見房間裡的人們，不會認為是你創造這些人，或認為你應該為他們負責。」如果我們將榮格的「原型」論點和費爾蒙的話語作一對照，馬上可以看出兩者的意義如出一轍，費爾蒙簡直是在為「原型」作辯護。榮格對費爾蒙極尊敬，

³¹ 《榮格自傳—回憶、夢、省思》，頁 242。

³² 這個故事很容易令人聯想到他在〈論同時性〉（*synchronicity*）一文提到他研究「魚」的象徵時，一天之內同時碰到好幾個與魚相關的例子。最後一個例子是他寫就草稿後，信步走到湖邊，發現防波堤旁有一尾一尺多的魚躺在那邊，而之前他已走到那邊好幾次，都沒有看到。此文原收入 *Eranos Yearbook, Man and Time* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1983) v.3，譯文收入《東洋冥想的心理學》，頁 250-265。

與他在花園一同散步，完全像印度人對待其上師（谷儒 guru）一樣。事實上，在十五年後與一位印度智者的對話中，榮格了解印度人的谷儒的樣態其實光譜很廣，他們甚至可將某些幽靈視為「谷儒」。在歷經痛苦歲月的十五年後，榮格總算是得到一個遲來正義的印證。

費爾蒙似乎是榮格的長期指導員，但在 1913 年榮格碰見費爾蒙此帶翼老人之後，榮格又遇到了幻象，他是一位與費爾蒙相應的「卡」（Ka，護衛神），「卡」是古埃及的國王之靈魂。榮格也畫了一張「卡」的畫像，一位青銅隱士坐在石基上面，在更上方是一隻翠鳥的翅膀，人鳥之間則是星雲環繞。「卡」與「費爾蒙」顯然有近似之處，但「卡」更代表地精。榮格後來在煉金術研究中，對卡與費爾蒙所代表的意義，有更精確的融合。

以利亞、費爾蒙、卡是形象清晰的智慧老人原型，這些原型意義在他身處身心危殆時期不由自己的出現，但過了一次大戰前後這個關鍵性年代之後，它們所發揮的作用即減弱了。然而，智慧老人是智慧的指導者，是塵世之人仰之彌高的另類存在。如果人有迷惘，原則上，即當有智慧老人之需求。而由於人是天生不完善的動物，所以他必然需要來自更高智慧的人物的幫助。智慧老人見於夢寐、幻象與現實人間，但我們有理由相信：也見於歷史人物。只要這位歷史人物具備智慧與老人雙重意象，而且又能與體現者生命相應的話，他即是一種智慧老人原型的呼喚。後人與此歷史人物的相會，固可視為「萬歲之後遇一大聖而知其解者，是旦暮遇之也」的惺惺相惜。但我們如果將它視為另一種跨時空的「同時性原理」的符應，應該更合理，也更符合榮格自己的理解。「同時性原理」原本即特別適

用於原型世界。³³

觀榮格一生經歷，他固然不吝於從自己的幻象與夢寐中得到啓示，但他同樣不會放過異文化提供的洞見。西方的諾斯替教（包含煉丹術）與東方的道教即提供他許多重要的知識來源，而代表諾斯替教精神的 Paracelsus³⁴與代表道教的老子自然而然的也成為他時常諮詢的智慧老人。Paracelsus 是十五世紀著名的異端，他的作品內容隱晦，但充滿了憤怒、喧囂的戰鬥氣息，他反對當時的醫學見解，不接受當時權威的權威。榮格對 Paracelsus 的個性與作品評價很高，透過了 Paracelsus，榮格發現了煉丹術的祕密：物質的變化也就是心性的轉化。煉丹術研究是晚年榮格的最愛，他顯然把 Paracelsus 這位不世出的怪傑視為一種智慧老人的原型圖像。³⁵

如果 Paracelsus 其人深不可測，可視為榮格的知識教父的話，老子更可被視為智慧老人原型最重要的體現者，事實上，他就是最典型的智慧老人原型意象。眾所共知，異文化往往被榮格視為原型的原鄉，榮格只要一離開他熟悉的歐洲，原型即透過他的行程大刺刺的展開。東方的印度之旅最顯著，他沒到過中國，但中國扮演的角色亦不遑多讓。傳奇人物老子因其姓氏及離奇經歷，很自然而然的就成為活生生的智慧老人。

筆者的判斷決非無故，我們且看榮格在自傳結尾時的話

³³ 參見 Progoff, *Jung, Synchronicity, and Human Destiny* (New York: Dell Publishing Co., Inc., 1973), pp. 77-92。

³⁴ Paracelsus 原為醫生，自然學家，但三十八歲後（這個年齡數字的意義在下文還會碰到），他的作品主題急速轉變，「哲學」論文開始出現了，但榮格認為他的論文與其稱作「哲學」，還不如稱之為“Gnostic”（諾斯替教風格的）。參見榮格著 Paracelsus 一文，*The Spirit in Man, Art and Literature*, CW15, p. 6。

³⁵ 榮格有兩篇文章討論 Paracelsus，除了上條注的引文外，另有一文為“Paracelsus the physician,” CW15, pp. 13-32。

語，即可了解箇中因緣。榮格在自傳中回憶他一生中走過的路，感慨良深。他引老子的話語：「俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。」表示深有同感。接著他說：

老子是具有與眾不同的洞察力的代表性人物，他看到並體驗到價值與無價值，在其生命將結束之際希望復歸本來的存在，復歸到永恆、不可知的意義裡。見多識廣的這位老者的原型是永恆的真理。在理智的每一個層次裡，這種原型都會出現，無論是個老農夫或像老子那樣偉大哲人，特徵都是相同的。這就是老耄，也是一種限制因素。然而我心裡還是滿載著植物、動物、雲彩、晝與夜、人的永恆……愈是覺得拿不準自己，我與萬物有著密切關係的感覺愈是強烈。³⁶

結語結得太好了，智慧老人原型的作用不出乎是。道家（尤其是老子）與原型心理學的關係越來越受到重視。³⁷這種傾向是可找到文獻的佐證的。因此，筆者不嫌引文冗長，特徵引如上。

四、危機與轉機

面對王陽明、羅近溪所碰見這些異人以及榮格在幻象與夢寐中所見到的這些智者，我們該如何理解呢？這個質問很容易踢到鐵板，因為東西差異，年代有別，關係如何產生呢？我們的問題

³⁶ 《榮格自傳—回憶、夢、省思》，頁439-440。

³⁷ 申荷永先生的著作時常提及老子、《易經》與榮格的關聯，參見（1）〈榮格心理學與中國文化〉，《心理學報》（1998年2月）。（2）〈心理分析與中國文化〉，《心理科學》（2004年6月）。（3）〈榮格與中國：對話的繼續〉，《學術研究》（2004年11月）。另可參考戴維·羅森著，申荷永等譯，《榮格之道》（北京：中國社會科學，2003年）一書。

似乎問得很離奇。但如果依榮格的思路，這樣的提問並非不可理解，因為上述這些現象並不是不相干的，它們是同一種客觀的精神的顯像，亦即這些顯像並不是來自於私人性的意識經驗，而是來自於更底層的、超個體的精神之作用。這種精神與個體性的意識的關係，乃是此普遍性的精神之實在性透過了個體表現出來，而不是我們私人性的意識產生了這些精神的顯像。我們如用榮格的術語可以說的更清楚些，上文所謂的精神的顯像即是「原型意象」，更確切的說，這樣的精神顯像乃是「智慧老人原型」意象。智慧老人的意象雖見於個人的意識，它或由內投射於外，或相會於外在的情境所致，但其源頭卻不是由個人的一生經歷所能解釋的。「原型」是類似本能這樣的生物性遺傳代代相續下的一種精神性遺物，也可以說是一種可類比康德的「範疇」之類的概念的框架。它也可以說是限制性的概念，但卻是一種真實的存在，所以可以引發聯類無窮的原型意象。

「智慧老人」既然是一種原型意象，它的生產機制應該不難理解。因為依據榮格的成人理論，每個人初生都是不完滿的，他必然要有個成長的過程以及成長的目標。此目標即為一種完美的人格圖像—本我（self）之完成，此過程即是一系列不斷綜合意識與無意識、調整各種意識向度的「自性化」（individuation）的歷程。自性的成長是種目的性的活動，其過程是個漫長的調適歷程。歷程中要面臨許多有待消化的情境，依榮格說法，有多少典型的情境，即有多少的原型。阿尼瑪／阿尼姆斯原型之於男女陰陽、陰影原型之於無明意識、曼荼羅原型之於圓滿狀態、母親原型之於創造等等，皆是普遍而重要的原型圖像。然而，人生永遠需要有人指導，而有效的指導者通常會以閱盡人生無數滄桑的老人之圖像出現，因為他見的多，看的透，因此，才可扮演指導者的角色。人是未完成的動物，永遠需要發展，所以永遠會有智慧老人原型活動的空間。

榮格對智慧老人原型的解說主要見於〈童話的精神現象學〉一文，³⁸此文從精神的實在性開始談起，並列舉諸多例子，其重心則不出下列諸語所述：「智慧老人的形象，不僅見於夢中，也見於幻象的觀想（亦即我們所說的「能動之想像」），它扮演了印度所說的導師（谷儒 guru）的角色。在夢中，它可以以巫師、醫師、牧師、教師、教授、教父或任何擁有權威的人格形貌出現。這種精神的神話類型乃以人、以地精、或以動物的姿態顯現，它顯現的時機常在人需要洞察、理解、忠告、決心、企劃，亦即匱乏這種精神狀態，而自己又一籌莫展之時。這樣的原型之內容可以彌補其缺憾。」³⁹

依榮格對智慧老人的描述，其特點有三，一是當事者處在危殆、不確定時；二是他需要勸導、指引等等的幫助時；三、此原型常以隱逸的教士、牧師、巫師等等世外高人的面貌出現。首先，我們看王陽明、羅近溪、榮格最常與智慧老人原型打交道的時段，確實是他們人生處於最困苦徬徨的時候。王陽明幾次與異人會面的經驗都發生在三十七歲前，亦即學問未大成之時。等到他龍場驛大悟之後，很奇怪的，智慧老人的敘述就從他的文集中消逝了。王陽明的一生可以分成兩半，與鐵柱宮道士的會面以及在龍場驛聽到「若有人」之幻聲是其分界點。羅近溪的情況大體類似，除了七十歲與武夷先生的會面當另外解釋外，他一生所得到的重大啟發都是在三十九歲之前，泰山丈人對他的告示可視為人生前後階段的分水嶺。榮格的情況也很接近，我們看到智慧老人原型在他身上最活躍的時段，正是他與佛洛伊德決裂，長期陷入「精神分析學門公敵」的窘境之時。很湊巧，他當時也在三十七、八歲左右。三十七歲前後是人生

³⁸ “*The phenomenology of the spirit in fairytales*,” CW9, I, pp.207-254.

³⁹ 同上，頁 216。

的一大考驗，東西皆然，這個年齡應當還有值得探究之處。⁴⁰

「智慧老人」顧名思義，其形貌當是老人形態。至於要達到那一種年齡才算老，很難有一定的算法。但儒道傳統中，五十前後或許是一個決定性的關鍵。孔子「五十而知天命」，蘧伯玉「年五十而知四十九之非」，「五十」被視為可以理解「天命」意義的年歲。「智慧老人」固然離不開「老人」的形象，但「智慧」更是必備的條件。諸葛亮輔助劉備打赤壁之戰，其時年正青春，離任何年齡標準的「老年」都相去絕遠。劉基輔助朱元璋削平群雄，一統天下，其年齡雖屆知命，其人卻純是儒者，怪力亂神的味道不濃。但在民間形象中，時間的構造變形了，兩者皆化身為深藏不露、袖藏天機的智慧老人。王陽明、羅近溪、榮格所碰到的諸多異人，不管是真有其人或是幻象，他們無疑的都很有智慧。這些智慧老人所開啓的知識不會是泛泛的，而是具有重大的意義。它或是天機，如王陽明碰到的神僧與相士所提供的內容；或是重要的人生真理，如羅近溪碰到的泰山丈人以及榮格碰到的費爾蒙兩人所提供的論點皆是。

如果智慧老人提供的知識不是一般的知識，而是具有「天機」或可以與「天機」等價的知識的話，提供非凡知識的老人當也是非凡之人。我們看到出現於本文三位人物傳記中的老人，多為隱士、僧侶、道士或神話中人物，這些人物細分之下，固然不屬於同類，但如果對照於「方內」的日常人物，他們幾乎都可歸類到「方外」的陣營裡去。如果對照於「塵俗」中人，他們又都可視為「非凡」人物。依據耶律亞德（Eliade）的論點，

⁴⁰ 筆者馬上聯想到的一個例子是朱子，朱子的思想以「參中和」作為分水嶺，朱子其時恰好是三十七歲。賈克思（Elliott Jaques）在《死亡和中年時期的危機》中指出：許多創造性的人物在三十八歲，會經歷精神危機，因此，更激發出他在事業上的創造。引自溫森特·布羅姆著，文楚安譯，《榮格、人和神話》（鄭州：黃河文藝，1989年），頁241。

能傳遞神聖訊息的人是有條件限制的，只有當他們能從芸芸眾生中脫穎而出，脫胎換骨，其人才可接受到來自彼界的訊息，然後再將這些「天機」轉嫁到方內之士的身上去。智慧老人這種方外的特性可視為一種「聖顯」的體現，方外之士聯著他的天機之學，他與方內之士及其學的關係是種決裂，這種決裂可視為聖顯的辯證發展。⁴¹

如果智慧老人的資格在「聖顯」的話，那麼，具有聖顯功能的「聖物」(charisma)，⁴²只要它能提供咨議委員般的角色，原則上，它也可被視為智慧老人原型的化身。筆者所以提出這個問題，乃因榮格對待《易經》的態度，和他對待費爾蒙的態度，幾乎沒有兩樣，不，應該說更虔誠。當榮格從《易經》獲得「同時性原理」此一觀念時，他曾想到要將此書的此觀念介紹到西洋，但又憂讒畏譏，怕被人戴帽子。因此，趑趄徘徊，舉棋不定，最後，乃毅然向《易經》請教。結果《易經》給了他〈鼎卦〉這個答案，榮格認為經文所述非常符合實際狀況。接著，榮格又向《易經》請教自己的命運如何，《易經》這次給的答案是〈坎卦〉，〈坎卦〉充滿危機與機會的意象很能說明榮格當時的處境。榮格對這兩個卦的卦爻辭都有討論，而且是很細部的討論，他認為內容相當準確。榮格受教於《易經》時，「將此書人格化了，我要求它判斷它目前的處境如何？」⁴³這不是像極了向智慧老人請教的態度嗎？

榮格對待《易經》就像對待智慧老人原型一樣，榮格這種立場始終一致，可能榮格學派中人多少都有此傾向。⁴⁴但榮格

⁴¹ 參見《聖與俗》，頁 61-64。

⁴² 「奇理斯瑪」(charisma)原為一種魔力，韋伯用於解釋一種具有神奇魅力的人格。後來的學者則將此概念用到神聖的事物上去，本文用的是後者的用法。

⁴³ 引自〈易與中國精神〉，此文收入《東洋冥想的心理學》，頁 223。

⁴⁴ 在〈個案分析的象徵物〉一文中，原型心理學要角積哥比(J.Jacobi)即以《易經》

這種「擬人化」的舉止並不是自我作古，因為這是中國《易》學的老傳統。在先秦時代已是如此，⁴⁵朱子在《周易本義》前所附的〈筮儀〉，亦即占卜的規矩，更是將《易經》作為「聖物」的那份神聖感，徹底揭露出來。⁴⁶占卜者對待《易經》，和對待最尊崇的神祇，可以說完全沒有兩樣。榮格的這種態度有可能承自尉禮賢（R. Wilhelm），尉禮賢又承自他的華籍老師勞乃宣。勞乃宣身為典型的文化保守主義者，他的論點有可能即沿承朱子學代代相傳的規矩而來。

《易經》被視為體現了天道，它是智慧老人。但《禮記·經解篇》也提醒過過度相信《易經》的危險：「《易》之失也賊」。

《易經》的兩面性也可用到智慧老人原型上去，兩者不同的地方在於：榮格的智慧老人原型本身即有兩面性，而不只是使用者善巧不善巧而已。不管在夢中所見者，或是民間傳說中的智慧老人，他們難免都有狡詐的一面。我們如果想到黃老道家的政治權謀形象，大概即可了解莊子為什麼會那麼感慨：老恤（老而乾枯）的理智與語言，代表的是種「近死之心」，不可使之「復陽」也。⁴⁷同時也不難了解榮格的想法：老年固然可視為智慧圓熟的階段，但也可視為老奸巨滑的完成。事實上，榮格的任何原型可以說都具有正負兩面。如果連上帝都不是純善的，而

作為精神分析個案的指導書。此文收入榮格等著，黎惟東譯，《人類及其象徵——心靈世界的探源》（台北：好時年，1983年），頁337-375。另參見 Jean Shinoda Boien, *The Tao of Psychology*（New York: Harper & Row, 1982）, pp. 62-71。

⁴⁵ 《尚書·洪範篇》即說：君王有疑問時，當「謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮」。《禮記·祭義篇》也說：「昔者聖人建陰陽天地之情，立以為易。易抱龜南面，天子卷冕北面，雖有明知之心，必進斷其志焉！」這樣的《易》是不折不扣的聖物。

⁴⁶ 〈筮儀〉：「筮者齊潔衣冠，北面盥手焚香致敬...命之曰：假爾泰筮有常，某官姓名，今以某事云云，未知可否，爰質所疑于神之靈...惟爾百神，尚明告之。」整個卜筮過程就是一場神聖的密儀。

⁴⁷ 參見〈齊物論〉的論點。莊子在此文中，將生機與春天聯接，陰沈、秋冬、老態則另組一類。

必須包含魔鬼在內，那麼，又何有於智慧老人原型呢？

儘管智慧老人原型也有負面的一面，而且人的意識與之接觸時，通常是處在人生最困惑的階段。然而，由於這種接觸通常發生於人與「本我」(self)會面時，亦即發生於他在尋找「本來面目」的歷程上。因此，學者通不過便罷，一旦能通過智慧老人此一關卡，他通常即可消化原型的能量，轉化成更健全的人格。就本文所舉的三個例子來看，我們發現王陽明、羅近溪、榮格過了三十八、九歲這個階段後，人生就像孔孟所說的，即進入了「不惑」、「不動心」的境界。爾後的人格形象越來越像智慧老人原型的體現。羅近溪與榮格因為都享高齡，生命中又特多神祕的質素，晚年時，他們的身邊圍繞著許許多多期待開示的學者與信徒。他們其實已變成了智慧老人的在世存有。

智慧老人原型是危機時期的產物，也是期待時期的產物。但就像中文「危機」一詞所暗示的，這既是危險，也是機會，其結果端看學者如何處置。榮格學者頗有人喜歡「危機」一詞，此事不難理解。⁴⁸我們如果將「危機」和智慧老人原型結合來看，其意義再清楚不過了。本文所舉的三位主人翁都經由智慧老人的幫助，通過考驗，因此，獲得了「黃金之華」。⁴⁹

對照於三位成功主人翁的故事，榮格的摯友、也是將《易經》傳進西方的大功臣尉禮賢，走的路比較坎坷。筆者認為他與智慧老人的會面得失互見，功過參半。他晚年的形象也可視為另一種智慧老人，但同樣充滿了曖昧的性格。尉禮賢、榮格與智慧老人原型，是另一個故事，當另文撰述，此處隨文提及，茲不贅敘。⁵⁰

⁴⁸ 戴維·羅森著，申荷永等譯，《榮格之道》，頁1。

⁴⁹ 「金華」是內丹道教用以形容得道的象徵，榮格用以形容圓熟人格之意味。

⁵⁰ 榮格在追悼尉禮賢的文章裡已約略提及此事，有意者可先參看。追弔文收入自傳《回

五、「異人」的啓示

當代研究宋明理學的學者，通常特別著重理學體系中的心性論或者加上宇宙論、本體論，這幾門學問的領域也就是《論語》所謂的「性與天道」的範圍。心性論比起宇宙論、本體論來，因為它在「成德」此一領域上居有實踐的優先性，如果根據某些哲學家的判準，它更是成德之學惟一具合法性基礎的學問，所以優位性更是顯著。⁵¹當代學者這種選擇當然也是遠有所承，因為我們早在黃宗羲的《明儒學案》、孫夏峰的《理學宗傳》、周海門的《聖學宗傳》中，已看到心性論一枝獨秀的盛況。

研究宋明理學不研究心性論，確實匪夷所思，其怪異一如研究唐詩，卻跳過李白、杜甫一樣，心性論以及其實踐程序的工夫論無疑的當視為理學的核心要義。理學從周、張、二程以下，建構起一套足以抗衡佛老的心性理論，此事在文化史上具有極重要的意義，筆者認為儒學發展史上在此曾發生過「心性論的轉折」。有關心性論的內部問題，此處姑且不論。我們僅從儒學的價值體系來講，筆者認為宋代成德工夫的心性論轉折帶來的最大影響，乃是一種作為宇宙本體的本心取得了「成聖意識」的首出地位。本心（及太極、本體、良知等同位語）成為道德實踐的惟一動力以及萬物存在的根基，本心的全體朗現則被視為潛存的人性之全幅彰顯，這就是「復性」。「復性」成為道德實踐的旨歸，也可以說是目的因。

心性論導向的道德實踐自然不能說沒有先秦儒家的淵源，如果從理學家自己的觀點來看，他們毋寧認為自己從事的正是恢復原始儒家「原義」的工作，而不是作任何的創新。但我們至少可以說：心性論的介入使得儒家價值位階的排序產生了微

憶、夢、省思》，頁 453-458。

⁵¹ 勞思光先生的《中國哲學史》就是典型的代表。

妙的變化，也使得「心性」這個詞語的內涵起了重大的語義的轉移。放在本論文的範圍內考量，此轉移的意義簡單的說，乃是鬼神靈魂的世界從此被收編在心性理氣的概念下解釋，它們的價值位階降低了，連本質都改變了。因為鬼神幻怪一旦可以用理氣論解釋，它們很容易喪失掉原先擁有的神祕性，更精確的說，很容易喪失掉奧托（R.Otto）所說的那種「絕對的畏懼」感，⁵²而變成了泛存在論裡的一個項目。筆者的說法並非表示以前沒有氣的概念介入鬼神幻怪的世界，但先秦兩漢用以解釋鬼神幻怪的「氣」比較像 mana 的概念，⁵³它是個尚未被「理」規範的野性能量。當作爲 mana 的氣轉化爲理氣論意義下的「氣」時，原本帶有濃厚敬畏的神祕宗教情感之幻怪鬼神亦一變而爲可規範的人倫事物。

鬼神幻怪可以再分開，幻怪大致屬於《左傳》所說的「物」，一種超出法則的非理性的存在物。鬼神則屬於靈魂論的範圍。幻怪之事先且不論，鬼神在傳統中國的倫理體系中一直佔有相當崇高的地位。加地伸行晚近一直強調儒家的宗教性，他認為「儒教」一詞是可以成立的。⁵⁴而他所謂的儒教，正是以祭祀鬼神爲核心的禮教，祭祀鬼神亦即爲對亡魂或另一種靈魂存在狀態的經營，祖先崇拜正是這種精神的體現。祖先崇拜曾是三代文化最重要的價值理念，即便孔孟繼起，「仁」已取代「禮」成爲最高的德目，但以祭祀爲核心的「禮」的世界仍俱有相當重要的意義。宋明時代，禮學雖然仍是重要的文化領域—事實上，在任何時代，禮學都沒受到大部分儒者的忽視，但如何「復

⁵² 「神聖」有兩種面相，一是畏懼，一是神往，兩者構成了極限的張力。參見魯道夫·奧托著，成窮、周邦憲等譯，《論神聖》（成都：四川人民，1995年），頁14-48。

⁵³ 裘錫圭則視「精氣」爲 mana，參見〈稷下道家精氣說的研究〉，文章收入《文史叢稿—上古思想、民俗與古文字學史》（上海：上海遠東，1996年）。

⁵⁴ 參見加地伸行著，于時化譯，《論儒教》（濟南：齊魯書社，1993年）一書，尤其〈序章〉與〈第一章〉兩章。

性」或「致良知」已變成了宋明時期儒者工夫論的焦點。換言之，一種發生在身心深處的自我觀的轉換，變成了道德實踐的重心。

話說回來，雖然鬼神幻怪這種非人間性的存在已經在新興的理氣論的體系下得到了安排，而一種可以比照「佛性」、「如來藏心」的儒家心性論也已成了理學的核心義，但這不表示鬼神幻怪從此即被安排在信仰的他界裡，此世淨化了，故事的完整版遠為複雜。我們看到許多理學家包括朱子、王陽明這樣的宗師，其行事頗有今人難以理解者。在朱子的世界中，仍有風水的位置，筆者懷疑王陽明本人恐怕也不能免。即使單就心性論而言，我們看到像王陽明、羅近溪這麼重要的道德的理想主義者，他們除了有光明俊偉的良知論、光景論、仁說之外，我們看到他們對意識的變形狀態所產生的種種訊息，也非常注意。尤其像羅近溪所碰到的泰山丈人，其景象就極類似一種有意義的幻象經驗；其求助於武夷先生者，也有可能是與意識的解體、變形有關的招魂術。這些意識變形的經驗很難說和心性論要求的成德理論有何相干之處，就當代儒學的主流論述來看，恐怕還難免招來怪力亂神之譏。但王陽明、羅近溪思想中這個層面的關懷確實存在，無法將其解消或解釋掉的。

一些非道德意義的變形的意識經驗或一些類似符合同時性原理的原型經驗，在理學家（尤其是明代理學家）的生命中佔有一種不容忽視的地位。筆者認為「智慧老人」意象在王陽明與羅近溪這樣具有指標性意義的大儒的生涯中瀕瀕出現——他們或以真人或以夢寐或以幻象的姿態走進儒者的生命——即為不能不予以正視的文化現象。更值得注意的是：越是年代往後的文獻記錄，這樣的形象越是突顯。王陽明年譜的記載即比王陽明本人的詩文多些神異的事蹟，《王陽明出身靖亂錄》的神異敘述

又比年譜所述濃厚，⁵⁵至於後世章回體小說裡的王陽明，其幻怪詭異更是難以言說。同樣的傾向也可在羅近溪的例子裡看出，羅近溪孫子羅懷智眼中的羅近溪，即比《盱壇直詮》中的一代大儒多些幻怪的成分。這種幻怪化的傾向在不以主人翁意志為主導的情況下自動展開。

今人也許會將異人經驗敘述視為成德工夫路途上的歧出，但筆者認為我們也可以將它視為和作為宗教經驗的神異畏怖之神聖感的重新和解。至少對某些貼近底層鄉土文化的儒者而言，一種建立在潔淨純粹的道德意識上的工夫途徑未免太遙遠，這種遙遠既是成德路途的遙遠，也是情感距離的遙遠。它太理性了，遠離無意識構造的韻律。所以在群體意識的驅求下，一種將幻怪鬼神的成分帶進心性論的論述就出現了。王陽明平定辰濠之亂此一重要的歷史事件，流傳到民間，它即變成許遜斬蛟此一神魔傳說的續集。天潢世胄的寧王變成了晉代惡蛟的遺孽，王陽明的平亂因此也就有許遜除妖的意義。⁵⁶羅近溪之遇到泰山丈人，我們隱約間也可以看到扁鵲碰見長桑君，或張良遇到黃石公之類的模式。

即使我們不從文化心理的向度觀看智慧老人原型出現在心學體系上的意義，而只想從嚴格的道德理性著眼，我們也無法排斥心性變形經驗中時常會出現的各種心靈意象的實在性。筆者這裡所謂的實在性，意指我們不必然要從「異常的」、「無明的」、「光景的」角度瓦解掉這些意象可能具有的正面之資訊價

⁵⁵ 《王陽明出身靖亂錄》雖以《王陽明年譜》為底本，但多增加了流落在民間的一些佚事，其書敘述因此較生動。參見中田勝，〈少年王陽明的實像を王陽明出身靖亂錄に探る〉，《二松學舍大學論集》1984年，頁51-70。

⁵⁶ 有關寧王為惡蛟遺腹子，王陽明重演許遜除妖事業的敘述，參見董穀，《碧里雜存》（台北：藝文印書館，百部叢書集成本，1966年），卷下，頁16b-17a。董穀此書記載王陽明由歷史人物傳說化的事蹟頗詳，值得進一步探索。

值。事實上，當我們將此一近乎非理性的因素考慮進來後，我們更可以發現儒者在追求聖人之學的路途上，他的生命要承擔多大的風險。幻象、幻影、幻聲本身也許可以被定位為非理性的，它們是危險的徵兆。但它們也可以被視為通向理性之途中時常會出現的「嚮導」。一旦了解它，消納它，學者自身即可完成創造的轉化。智慧老人畢竟是智慧的。

後記

本文刊出之前，見到袁小修《遊居柿錄》（台北：台北書局，1956）有一條資料論及羅近溪晚年侍奉蕭老之事，可作補充。此條資料全文如下：「黃州林子木來，言及邵武蕭勝祖事：勝祖初為農父，但力行孝道。後遇仙，令其飲墨水，便通文義。且教以理學數學。祖既能書通文，一鄉皆驚。後至羅近溪諸公處論學，頗得其奧。子木過邵武，親往訪之，問以心中所疑，一一不言而喻。年九十七而終，往聞近溪晚年奉一蕭老，想即此人也。」（頁 52）。依據此資料，武夷先生可能就是這位蕭勝祖。而「問心」云云，不一定指召魂之事，而是「他心通」之類的特異功能。

引用書目

(一) 傳統文獻

王守仁，《陽明傳習錄》。上海：上海古籍出版社，1992 年。

王艮，《王心齋全集》。東京：中文出版社，1975 年。

白玉蟾，《宋白真人玉蟾全集》。台北：宋白真人玉蟾全集輯印委員會，1976 年。

郭想隆、丁步上輯，《逍遙山萬壽宮通志》，《道教文獻》，冊 7。
台北：丹青圖書，1983 年。

黃宗羲，《明儒學案》。台北：河洛圖書，1974 年。

楊簡，《慈湖先生遺書》。山東：山東友誼，1991 年。

顏鈞，《顏鈞集》。北京：中國社會科學，1996 年。

羅汝芳，《盱壇直詮》。台北：廣文書局，1977 年。

羅汝芳，《羅近溪先生全集》卷二。東京：內閣文庫藏明萬曆四十六年刻本。

羅汝芳，《耿中丞楊太史批點近溪羅子全集》，集部，第 130 冊。

羅汝芳，《近溪羅先生一貫編》，《續修四庫全書》，冊 1126。上海：上海古籍，1995 年。

墨憨齋編，《王陽明出身靖亂錄》。臺北：廣文書局，1968 年。

(二) 近人論著

加地伸行著，于時化譯《論儒教》。濟南：齊魯書社，1993 年。

申荷永，〈榮格心理學與中國文化〉，《心理學報》，1998 年 2 月。

申荷永，〈心理分析與中國文化〉，《心理科學》，2004 年 6 月。

申荷永，〈榮格與中國：對話的繼續〉，《學術研究》，2004 年 11 月。

- 吳震，《羅汝芳評傳》。南京：南京大學，2005 年。
- 吳震，《明代知識界講學活動繫年》。上海：學林，2003 年。
- 耶律亞德（M. Eliade），楊素娥譯，《聖與俗》。台北：桂冠圖書，2001 年。
- 溫森特·布羅姆（Vincent Brome）著，文楚安譯《榮格：人和神話》。鄭州：黃河文藝，1989 年。
- 裘錫圭，〈稷下道家精氣說的研究〉，《文史叢稿：上古思想、民俗與古文文字學史》。上海：上海遠東，1996 年。
- 榮格(C. G. Jung)著，劉國彬、楊德友譯，《榮格自傳：回憶、夢、省思》。台北：張老師文化出版社，1997 年。
- 榮格(C. G. Jung)著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學》。台北：商鼎文化，1993 年。
- 榮格(C. G. Jung)等著，黎惟東譯，《人類及其象徵：心靈世界的探源》。台北：好時年，1983 年。
- 魯道夫·奧托（Rudolf Otto）著，成窮、周邦憲等譯，《論神聖》。成都：四川人民，1995 年，頁 14-48。
- 戴維·羅森（David Rosen）著，申荷永等譯，《榮格之道》。北京：中國社會科學，2003 年。
- C. G. Jung, The phenomenology of the spirit in fairytales, CW9, I .
- C. G. Jung, Paracelsus, the spirit in man, art and literature, CW15.
- M. Eliade, Shamanism. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Jean Shinoda Boien, The Tao of Psychology. New York: Harper & Row, 1982.
- Proffoff, Jung, Synchronicity, and Human Destiny. New York: Dell Publishing Co., Inc., 1973.

中田勝，〈少年王陽明の實像を王陽明出身靖亂錄に探る〉《二松學舍大學論集》，1984 年。

出石誠彦，〈上代支那史籍に見ゆる夢の説話について〉《支那神話傳説の研究》。東京：中央公論社，1943 年。

深津胤房，〈古代中国人の思想と生活：夢について〉，《宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋學論叢》。東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會，1974 年。

The Archetype of Carl Jung's Wise Old Man and the Encounters with the Extraordinary Men by Neo-Confucian Scholars from the Wang Yang-ming School

Rur-Bin Yang

Professor, National Tsing Hua University

The Extraordinary Men referred to here were a group of people in traditional China who deviated from the normal behavioral patterns of the human world and followed heavenly rules. Neo-Confucian scholars, especially those from the Wang Yang-ming School in the Ming dynasty, often had encounters with these Extraordinary Men. In this paper Wang Yang-ming and Luo Chin-hsi are taken as examples in order to analyze various types of manifestations of such experiences. These cases, I believe, demonstrate that the behavioral patterns of these scholars resembled those of Buddhist monks and Taoist priests. However, the Extraordinary Men were frequently seen in traditional Chinese novels as well as in Buddhist and Taoist sources. From the Ming dynasty on, the Extraordinary Men became increasingly popular in the writings of Confucian scholars. Such a type of people, this paper argues, is comparable with the archetype of the Wise Old Man of Carl Jung. According to Jung, when one faces a vital crisis and seeks help, the archetype of the Wise Old Man would immediately appear from the collective unconsciousness.

In summary, this paper discusses Carl Jung's archetype of the Wise Old Man in the context of Wang Yang-ming and

Luo Chin-hsi, emphasizing the influence of mythical thinking upon the Neo-Confucian scholars.

Key words : Wang Yang-ming 王陽明、Luo Chin-hsi 羅近溪、
Carl Jung 容格、the Extraordinary Men 異人、
Archetype of the Wise Old Man 智慧老人原型